

## **\* الغزالي والفلسفة : مآهات التأويل \***

سعید بن سعید

كلية الآداب والعلوم الانسانية

- الرباط -

(\*) قدم في ندوة « التأويل » التي نظمتها الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية  
( الحمامات 26 ، 27 نوفمبر 1984 .

« حجة الاسلام وحجة الدين التي يتوصل بها الى دار الاسلام ، جامع اشتات العلوم والمبرز في المنقول منها والمفهوم (...) اخمد من نيران البدائع كل ما لا تستطيع ايدي المجالدين مسها (...) جاء والناس الى ردغرية الفلاسفة احوج من الظلماء لمصابيح السماء وافقر من الجذباء الى قطرات الماء . فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بحلاوة مقاله ويحصى حوزة الدين ولا يلطخ بدم المعتمدين حد نصاله حتى اصبح الدين وثيق العرى وانكشفت غياهب الشبهات » (1)

كذلك يقدم لنا تاج الدين السبكي ، المؤرخ الاكبر للشافعية ، صورة ابي حامد الغزالي ، وهي كما نلاحظ صورة يقتزن فيها لقب حجة الاسلام ، اللقب التمجيدي للغزالي ، بمقارعة الفلاسفة ، ويرتبط فيها النضال عن الدين باظهار زيف الفلاسفة الذي هو مرادف لنيران البدائع ، ثم ان ابا حامد استطاع ان يناضل عن الدين دون ان « يلطخ بدم المعتمدين حد نصاله » ، اي انه استطاع ان يصارع الفلاسفة ويصرعهم دون ان يعلق بفكره شيء من اقوال الفلاسفة ومذاهبهم . والواقع ان السبكي يرسم بهذه الصورة الملامح الكبرى للتصور التقليدي والمعتاد الذي اعتاد اللاحقون على الاحتفاظ به للغزالي : صورة الفقيه الاشعري المناضل والحسن المعرفة بالفلسفة والفلاسفة ، الذي استطاع ان ينتقل من شك الفلاسفة واضطراب آرائهم ، في فترة حاسمة من حياته ، الى يقين المتصوفة ورسوخ قناعاتهم ، انها باختصار ، صورة الغزالي « المتكلم الشهير ، الفقيه ، المفكر الاصيل ، المتصوف والمصلح الديني » كما تجعل ذلك دائرة المعارف الاسلامية (2) .

واذا اتجهنا الى مؤرخي الفلسفة المعاصرين ، من عرب وغير العرب ، فاننا نلمس استمرار الصورة السابقة في الازهان ، من ذلك مثلاً ما نجده عند الدكتور علي سامي النشار ، الذي يعتبر امتداداً لمدرسة مصطفى عبد الرزاق في التاريخ للفلسفة الاسلامية . موقف هذه المدرسة ، كما هو معروف ، يقضي بوجود البحث عن الفلسفة الاسلامية في مظانها الحقيقية الاولى ، انطلاقاً من

الشافعي ورسالته وما تشهد به من اصالة وقوة للاصوليين في مقابل هجانة وضعف الفلاسفة الاسلاميين ، ان « هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون الفكر الاسلامي في شيء » كما يقول المرحوم النشار ذلك ان « فلاسفة الاسلام على طريقة اليونان انما هم امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين و « مراكز اسلامية » للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد » ولذلك كان ما قام به « الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ( .. ) اقرب الى الشرح والتعليق » اقرب الى شرح فلسفة اليونان وكلامهم البعيد عن العالم الاسلامي والغريب عنه في الوقت ذاته مما جعل هذا العالم لم يقبل « فلسفتهم بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت اليه » (3) ولكل هذه الاسباب فان الغزالي مؤلف المستصفي ، الذي يعتبر السند المنطقي القوي لعلم الاصول ، ومن ثم للمنهج الاسلامي القويم لا يمكن ان يعد في زمرة الفلاسفة .

نعم « كان الغزالي قد دعا الى مزج المنطق الأرسططاليسي بعلوم المسلمين ، واتخاذ المنهج الوحيد للبحث العلمي » ولكنه كان قد فعل هذا في بداية حياته العلمية « وكان هذا هو عشرته الوحيدة في رحلته الباسقة في هذه الدنيا » (4) ، كان حسن الظن في المنطق الارسطي ، بل انه كان يعتبره « شرطا من شروط الاجتهاد وفرض كفاية على المسلمين » (5) ولكن الامر سينتهي به الى التراجع عن ذلك الاعتقاد عندما تبين له « التعارض بين مبادئ المنطق اليوناني وبين النقل ، فلم يربدا من القضاء على الاول لكي ينقذ الثاني » (6) .

ان كل اصالة الغزالي تكمن في هذا الاكتشاف الذي كان في الوقت ذاته بداية فعلية لتأسيس منهج البحث الاسلامي القائم على الاستقرار والتجريب في مقابل المنهج الارسطي الذي يقوم على البرهان والاستنباط .  
لم يكن الغزالي ، في رأي النشار ، اصيلا وعظيما الا بقدر ما كان مهاجما للفلاسفة ومشنعا عليهم .

الموقف الذي تمثله مدرسة مصطفى عبد الرازق يدل ، في عمقه ، على ان الغزالي يمثل ، في القسم الاول من حياته على الاقل ، نهاية الفلسفة في الاسلام ، تلك النهاية التي تعتبر عند النشار البداية الفعلية للفكر الاسلامي الحقيقي لان الواحد منهما يقضي الآخر ويلغيه بالفعل ، لقد درج مؤرخو الفلسفة الاسلامية على اعتبار ان الغزالي يمثل تحولا حاسما في تاريخ تلك الفلسفة تحولا يعني اعلان « نهاية الفلسفة في المشرق » (7) حيث ستنتقل الى الغرب الاسلامي لتعرف بداية جديدة مع ابن باجة وابن رشد ، بل اننا كثيرا ما نجد ان كتب التاريخ الجديد للفلسفة في الاسلام لاتدرج الغزالي ضمن فلاسفة الاسلام ، من ذلك كتاب عبد الرحمن بدوي والذي هو عبارة عن سلسلة محاضرات القاها في جامعة الصوربون (8) ، وطبيعي ان الاستاذ بدوي يؤكد بموقفه هذا ، الراي الشائع الذي يقضي باعتبار ان الغزالي قد انزل بالفلسفة ضربة شديدة بل وربما قاضية .

فاذا تجاوزنا هذا الموقف كلية واتجهنا صوب منظور يريد ان يكون مختلفا تماما لانه يهدف « رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط » فاننا

سنجد ان الموقف الذي يقضي باعتبار الغزالي خصما عنيدا وخطيرا للفلسفة في الاسلام سيزداد صلابة باعتبار الارضية التي ينطلق منها الدكتور طيب تيزيني ، فحيث كانت « الفلسفة السينوية الناحية تحولا ماديا هرطقيا والتي نشأت وتطورت كمرآة فكرية فذة لذاك العصر ضد محاولات تبطويع العقل الانساني » كان الغزالي يمثل « في فكره الفلسفي قمة الاتجاه الديني (.....) يشهر (.....) حملة شاملة ضد الفلسفة والفكر العقلاني المادي عموما وهو بالتالي قد مارس « دورا مثمرا ضد الفلسفة » عاكسا بذلك « اتجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعي والعلمي في المجتمع العربي الاسلامي » ومعبرا « بقوة وعلى نحو شامل عن عصره الحضاري الآخذ بسرعة في التمزق والتكلس » (9) .

كل هذه الآراء السابقة ، رغم اختلافها وتناقضها بل وبصفتها ايضا كما هو الشأن عند بدوي ، تلتقي كلها عند نقطة واحدة : اجماعها على جعل الغزالي خارج دائرة الفلاسفة اتفاقا على اقضاء الغزالي من دائرة الفلسفة . كلها تتفق ، بكيفيات ضمنية او صريحة ، على التقرير بان الغزالي ابتداء حياته فيلسوفا ، وانه اشتغل بالفلسفة والف فيها ثم انه انتقل بعد ذلك الى التصوف حيث يجد اليقين الكامل ، الذي كان يبحث عنه . كل هذه الآراء المختلفة تلتقي عند موقف واحد يؤسس التقليد المعروف في النظر الى الغزالي ، ثم ان هذا التقليد نفسه يؤكد دائما اعتماده على الاحكام التي يصدرها ابو حامد نفسه ، يرجع الى مؤلفات النضج « التي تعبر عن موقفه النهائي - يتم الرجوع على وجه الخصوص الى « المنقذ من الضلال » حيث يتحدث الرجل عن التجربة الروحية التي عاشها وعن الرحلة التي قطعها من الشك والاضطراب الى اليقين والثبات ، كما تكون الاحالة على « تهاافت الفلاسفة » حيث يعمل الغزالي معول الهدم والتحطيم في الفلسفة .

اذا وقفنا عند كتاب « المنقذ من الضلال » اولا وهو الذي يستشهد به دائما على موقف الغزالي من الفلسفة فاننا نستطيع ، بالفعل ، ان نسجل مجموعة من الملاحظات السلبية في شان الفلسفة . من ذلك اولا ان الرجل يتحدث عن الوقت الذي لزمه من اجل تحصيل المراد فيها ، على نحو يكشف عن استصغار لها من جانب اول وعن جانب اعتداد بالنفس من جهة ثانية حيث صرف لها اوقات الفراغ بين التدريس وبين التأليف المدرسي في العلوم المختلفة : « فاطلعتني الله سبحانه وتعالى ، بمجرد المطالعة في هذه الاوقات المختلطة على منتهى علومهم في اقل من سنتين ، ثم لم ازل اواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من ( ... ) حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس وتحقير وتخيل ، اطلاقا لم اشك فيه » (10) ومن ذلك ثانيا الفهم الذي خرج به من الاطلاع على فلسفة ارسطو ، بواسطة كل من الفارابي وابن سينا : « ومجموع ما صح عندنا من فلسفة ارسطو بحسب نقل هذين الرجلين ، ينحصر في ثلاثة اقسام : 1 . قسم يجب التفكير به . 2 ، وقسم يجب التبديع به . 3 ، وقسم لا يجب انكاره اصلا فلنصله » (11) . فاذا فصل القول في مباحث الفلسفة والعلوم

المتعلقة بها او التي ترجع اليها فانه يعدد كلا من : الرياضيات ، المنطقيات ، الطبيعية ، الالهيات ، السياسيات ثم العلوم الخلقية اخيرا .  
والواقع ان حكمه على كل هذه العلوم المذكورة يأتي سلبيا رغم اشاراته الى ان منها ما لا يتعلق بالدين اللهم ما كان من المنطقيات ، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا واثباتا واما الرياضيات ذاتها ، تلك التي تتعلق بامور برهانية خالصة ، فان النظر فيها لا يخلو من مزالق وآفات ، الناظر فيها يحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة ( ... ) « ومن ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها » في حين انه لا ينكر من الطبيعيات « الامسائل معينة ذكرها في كتاب تهافت الفلاسفة » . حتى السياسة والأخلاق لا ينحويان من الحكم السلبي الذي يجردهما من كل فائدة : العلوم السياسية « انما اخذوها من كتب الله » والخلقية « اخذوها من كلام الصوفية » اما الالهيات فهي بيت القصيد في كل النقد السلبي حيث ينكشف الفساد والضعف والخداع جملة واحدة .

واذا تصفحنا « تهافت الفلاسفة » - وهو الكتاب الذي يعتبر حكما بالاعداد صادرا ضد الفلاسفة في المشرق العربي على الاقل ما دام سيكون هناك الفلاسفة الاندلسيون بعد ذلك فاننا سنلاحظ ان الغزالي يستعيد في « المنقذ » نفس الدعاوي التي يقرها في هذا الكتاب ، نفس الدعاوي فيما يتعلق بالمواقف الواجب اتخاذها من الاقسام المختلفة للفلسفة ربما فقط مع الحاح اكثر على المنطق وقيمته ، فقول الفلاسفة « ان المنطقيات لابد من احكامها هو صحيح ، ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم » . اضيف الى ذلك ان « ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في « ايساغوجي » و « فاطيغورياس » التي هي من اجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الالهية » (12) ، ولعل هذا التقرير هنا هو في مقدمة الوجوه الدالة على « تهافت الفلاسفة » وتضعض ما يقيمونه من بنیان ، ثم ان الغزالي يصرح لنا جملة ، بالمنهج الذي يلتزم به في الكتاب على النحو التالي ، فاولا « ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ( .. ) فلنقتصر على اظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول ، فانه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ( ... ) واقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام » الفارابي ابونصر « وابن سينا فنقتصر على ابطال ما اختاره وراياه الصحيح من مذهب رؤسائيهما في الضلال ( .. ) فليعلم انا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين » (13) ان القصد هو اظهار تناقض الفلاسفة من خلال الكشف عن ضعف وتناقض المعلم الاول متوسلا في ذلك بالفارابي وابن سينا ، بمعنى ان الكشف عن ضعف وتناقض الفيلسوفين الاسلاميين يكون المراد منه هو الكشف عن اغاليط وتهافت المعلم الاول ، في شخص من « رتب علومهم وهذبها » ، وان المقصود بالتشنيع على الفارابي وابن سينا هو التشنيع على الفلسفة ، وثانيا حللنا في المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع لقراءة الكتاب أن الغرض عنده هو : « تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، وظن ان مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تهافتهم فلذلك انا

لا ادخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت فابطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزامات مختلفة ، فالزمهم تارة مذهب المعتزلة واخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتفض ذابا عن مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم ، فان سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين ، فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد » (14) . وهذا ما يعني ان جميع الوسائل تكون مباحة في مهاجمة الفلاسفة بما في ذلك الوسائل التي تقدمها كل الفرق الكلامية التي يعلن المذهب الاشعري معارضته لها ، بل ومهاجمته له ايضا على نحو ما قام به الغزالي نفسه في مواطن اخرى ، كل الخلافات والتناقضات تصبح ثانوية وجزئية متى قورنت بالخلاف الاصلي والاكبر مع الفلاسفة .

يتساءل الاستاذ محمد عابد الجابري في كتابه « نقد العقل العربي » :  
« ولكن لماذا هذا « التظاهر » على الفلاسفة ؟ وما هي الشدائد التي دفعته الى ذلك ؟ وهل جند فعلا « جميع الفرق » ضدهم ؟ » .

« اذا نحن رجعنا الى كتاب تهافت الفلاسفة نجد الغزالي يجادل ابن سينا والفارابي ويهاجمهما في المسائل التي يخالفان فيها رأي الاشعاعرة ، اذا كان يلزمهما أحيانا قليلة مذهب المعتزلة فهو يسكت تماما عن مذهب الشيعة بقسميها الاثنا عشرية والاسماعيلية ، مع انهم يخالفون الفلاسفة ، على الاقل في بعض القضايا الاساسية كقضية قدم العالم ، واذن فسكوت الغزالي عن الشيعة وعدم « تجنيده » لهم ضد الفلاسفة لا يفسره الا شيء واحد هو انه كان يضعهم مع الفلاسفة في موقع واحد ، موقع الخصم ، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو : الم يكن « تهافت الفلاسفة » من اجل « فضائح الباطنية ؟ » (15)

الواقع ان تساؤل الجابري هنا تساؤل مبرر تبريرا تاما ومشروع مشروعية كاملة ، هو كذلك اولا بشهادة نصوص الغزالي ذاتها متى قارنا بعضها ببعض الآخر ، وهو كذلك ثانيا بشهادة المناخ الفكري الذي خلقه جو الصراع الايديولوجي الجاد بين الشيعة الباطنية من جهة والسنة الاشعاعرة من جهة ثانية والذي هو المناخ الفكري الذي عاش فيه الغزالي وكتب تحت تأثيره ، بل وكان طرفا فاعلا فيه بدوره .

عندما نفحص كتاب « فضائح الباطنية » فنحن نتبين بوضوح كيف ان التهافت قد كتب فعلا من اجل فضائح الباطنية « هناك امور عديدة لا تفهم الا بقراءة الفضائح ، في مقدمة تلك الدافع الى الهجوم على الفلاسفة والذي هو دافع ايديولوجي واضح سافر : ان الفلاسفة يمدون الباطنية بقوة ضاربة كبرى ، يمكنهم من امتلاك سلاح خطير وفتاك . نحن نعرف ان الغزالي يخصص بابا كاملا ، هو الباب الثالث من فضائح الباطنية ، للكشف عن الاساليب الدقيقة التي يلجأ اليها الباطنية قصد التأثير على الناس بتعطيل عقولهم هو ما يدعو بالكشف عن « حيلهم وسبب الاغترار بها مع ظهور فسادها » . في هذا الصدد بالذات يكون الفلاسفة نصيرا قويا ومعينا لهم من ذلك ، مثلا ، عقيدتهم في المعاد ، فالملاحظ كما يقول الغزالي ان مذهبهم في المعاد

« هو بعينه مذهب الفلاسفة ، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة فكل واحد نصر مذهبهم طمعا في أموالهم وخلعهم واستظهارا باتباعهم لما كان قد الفه في مذهبه فصار أكثر مذهبهم موافقا للثنوية والفلاسفة في الباطن وللروافض والشيعية في الظاهر (16) . انتشر مذهب الباطنية عندما انتصر له الفلاسفة وانتصر له الفلاسفة طمعا في أموالهم وصلاتهم ، والنتيجة وجود المصلحة المتبادلة التي ينتج عنها توافق في القول بين الفلاسفة والباطنية ، مذهب الباطنية من حيث غلافه أو شكله مذهب الرافضة والشيعية ، ومن حيث محتواه وعمقه هو عينه مذهب الثنوية والفلاسفة . نعم إن الغزالي يشير في مواطن عديدة من كتابه إلى كون الباطنيين يموهون على الفلاسفة ويحرفون آراءهم لتكون في نصرة العقيدة الباطنية . فكثيرا ما أخذوا « عقائد تلقوها من الثنوية والفلاسفة وصرفوها عن أوضاعها وغيروا أوضاعها قصدا التغطية والتلبيس » (17) . وهو يشعر بواجب التنبيه إلى ذلك مثلما هو الشأن في نظريتهم في النبوة حيث يوضح أنها « مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات ، مع تحريف وتغيير » - ولكن الغزالي في مقابل تلك الإشارات ، يلح في مواطن عديدة ، من الكتاب على وجود الموافقة التامة في الرأي بين الباطنية والفلاسفة . إن الأولوية تظل للانصياع إلى « الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية مشتمل على الكشف عن بدعهم وضلالاتهم » (18) . الأسبقية تكون للعمل الأيديولوجي : وللمعركة الأيديولوجية قوانينها وضوابطها كما نعلم ، إن لها منطقها الذاتي الشديد التعقيد الذي يجعل المرء صانعا للوهم ومعتقدا فيه في الوقت ذاته ، ونحن نعتقد أن دارسا نابها من دراسي الغزالي في العقود الأخيرة ، وهو الاستاذ فريد جبر ، قد انتبه إلى ذلك دون كبير ادراك منه وذلك عندما تحدث عن وقوع الغزالي تحت التأثير السيكلوجي لرد الفعل ضد الباطنية ، رد الفعل هذا هو ما وجه الغزالي في كتاب « تهافت الفلاسفة » « هو يبحث بكيفية جلية عن التقليل من شأن الفلسفة والإطاحة بتأثيرها على العقول ، وأبعاد النفوس عنها وذلك بواسطة استعمال وسائل سيكلوجية كان يسخرها بكثير من المهارة والموهبة : ذاك هو بالضبط في تقديرنا الهدف الأساسي إن لم يكن الوحيد من كتابة التهافت » (19) . يبحث السيد فريد جبر عن الأصول السيكلوجية لمفهوم اليقين عند الغزالي فيجدها في رد الفعل هذا فيحمله هذا التعليل على القول بوجود « خلفية باطنية لكتاب المنقذ من الضلال » أيضا .

والواقع أن هناك أمورا عديدة لا تفهم في هذا الكتاب إلا على ضوء « فضائح الباطنية » على نحو ما حاولنا شرحه بدورنا في سياق آخر (20) . لا نستطيع أن نفهم تحامل الغزالي على الفلاسفة إلا متى انتبهنا إلى الكيفية التي يعود بها ، في المنقذ بدوره ، إلى الربط بين الفلاسفة والباطنية أو التعليمية كما يدعوه في « المنقذ من الضلال » ولا نستطيع أن نتبين مدى عمق الإزمة التي اجتازها وتحدث عنها إلا متى انتبهنا إلى المناخ الفكري والروحي العام الذي خلقه الصراع الأيديولوجي والدموي بين الأشاعرة والشيعية الباطنية .

انخرط الغزالي في النضال ضد الباطنية انخراطا كليا ، وهو يعدد لنا ، في

المنقذ ، اربعة كتب الفها في الرد عليهم هي « بالاضافة الى فضائح الباطنية »  
« او المستظهري القسطاس المستقيم » حجة الحق ، « مفصل الخلاف »  
والدرج المرقوم « المرسوم ايضا بكتاب « الجداول » . والغزالي يتنفس في  
المناخ الذي نشأت الاشعرية وتطورت فيه وهو مناخ جعل النظرية السياسية  
تحتل مكان الصدارة في الفكر الاشعري في القرنين الرابع والخامس للهجرة ، او  
لنقل انه لا سبيل الى ادراك عمق الموقف الاشعري بدون الانتباه الدقيق الى  
المسيرة التي قطعها تاريخ الاسلام النظري والسياسي معا (21) ، يستعيد  
الغزالي ، على وجه اخص ، الاطروحات الواضحة والمباشرة التي يعرض لها عبد  
القاهر البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » . يفعل ذلك بكيفية لا مواربة فيها  
ولا تلوين ، وان كان لا يشير الى المرجع الذي يأخذ منه ، هو وان كان لا يفعل  
ذلك الا ان القارئ يستطيع ان يستحضر عند قراءة « فضائح الباطنية » تلك  
الصفحات الملتهبة التي يهاجم فيها سابقه البغدادي الشيعة الباطنية ، بيد ان  
هنالك فرقا اساسيا يتعين الانتباه اليه ايضا وهو ان ضراوة المعركة بين الباطنية  
والاشعرية قد اشتدت على عهد الغزالي على نحو لم تكن عليه من قبل . لقد تحول  
الامر الى ارباب وتصفية جسدية طالت ولي نعمة الغزالي وصاحب الفضل عليه ،  
وطبيعي ان يحدث اغتيال نظام الملك هزة وجدانية عميقة في نفس الغزالي جعلته  
يضطرب بين الخوف والسلبية من جهة اولى ( وهذا ما يفسر احد اسباب  
الاتجاه نحو التصوف ) ، وبين تصعيد المعركة الايديولوجية والاتجاه الى  
مهاجمة الجذور التي يستند عليها خصمه ( وذلك ما يفسر موقفه العدائي  
والهجومى من الفلسفة على نحو ما يشرحه لنا كتاب « فضائح الباطنية » بل وما  
بينه « المنقذ من الضلال نفسه » ، اصف الى ذلك ان ابا حامد كان متحمسا  
للمنطق ولدراسته والكتابة فيه تحمسا شديدا . كانت « الحاجة الى المنطق  
تمليها بالدرجة الاولى الحاجة الى الرد على الفلاسفة والباطنية » فعلا كما يرى  
ذلك الاستاذ الجابري في دراسته المشار اليها آنفا . بيد ان ذلك لم يكن هو  
السبب الوحيد او الكافي والافكيف ، نفهم كتابا اساسيا عند الغزالي مثل كتاب  
« المستصفى » ؟ كيف نفسر ان ابا حامد اسهم اسهاما فعليا في العمل على  
تطوير منطق الاصوليين وعلى تقعيده ؟ لقد كانت الازمة النفسية التي يصورها  
المنقذ من الضلال تعبيرا عن هذا كله ، تعبيرا متناقضا ، تعبيرا رمزيا يخفي  
اكثر مما يعلن ، يعلن ما يحرص على اخفائه كل الحرص وهو عمق موقفه من  
الفلسفة : كره الفلاسفة ومحبة الفلسفة .

يريد الاستاذ الجابري ان يفسر « الازمة » التي يتحدث عنها كتاب  
« المنقذ من الضلال » بحصول نوع من التناقض عند الغزالي بين الضرورة  
التي تمليها اشعرية في محاربة الباطنية ومهاجمتها وبين ما يكون قد حصل عنده  
من ميل الى تلك الاراء ملاحظا وجود اقتران بين انكبابه على « دراسة آراء  
الفلاسفة وآراء الباطنية والرد عليهم » . وهذه الملاحظة صحيحة ايضا وهي  
تعبير ، بكيفية مختلفة ، عن رأي مماثل يعبر عنه قارئ ممتاز من قراء الغزالي  
وهو الاستاذ هنري لاوست وذلك عندما ينبه « الى انه من هذه المعارك الفكرية  
الطويلة والمثتة مع الباطنية ، خرج مذهب الغزالي متأثرا بروح النسق الذي



كان يتصدى هو ذاته لمكافحته » . (22) . ولكن هذا الرأي ليس كافيا مع ذلك للقول بان « ازمته كانت في الحقيقة ازمة الاختيار بين البقاء مرتبطا بالدولة وبين التحرر منها » . كما يقرر ذلك الاستاذ الجابري بكيفية حاسمة (23) . كما انه لا معنى اطلاقا لاقصاء « المنقذ من الضلال » لهذا السبب او ذاك . يقول الجابري « لنترك جانبا ما يقوله الغزالي بعد ذلك عن طريق توصله الى هذا » العلم اليقيني وعن الكيفية التي « تجاوز » بها ازمته الروحية فصاحب المنقذ من الضلال يحكي ذلك كله بعد ان اجتاز « الازمة » اي بعد ان اختار العرفان الصوفي ، وبالتالي فان سرده لـ « وقائع » تلك الازمة سيكون محكوما بهذا الاختيار ، وبعبارة اخرى فالغزالي يقوم هنا باعادة بناء تجربته بعديا ، ومن منطلق لاحق ، وليس باستعادتها كما كانت بالفعل . « (24) . يريد الجابري ان يقلل من قيمة حديث الغزالي عن نفسه في المنقذ بدعوى ان الحديث عن تلك الازمة هو حديث بعدي تحكمه الاختيارات الجديدة للغزالي ، بمعنى انه الآن عشر سنوات بعد الازمة وبعد ان انتقل الى صف الصوفية كلية ، يحدثنا عن الازمة ، وبالتالي فان حديثه عنها هو حديث المتصوف عن الازمة التي يعيشها الفيلسوف .

ياتي الجابري ، فعلا ، باطروحة جديدة في قراءة الغزالي هي الاطروحة التي يصدر عنها في تفسيره لكيفية « تكوين العقل العربي » : الاطروحة التي تقضي بوجود ثلاثة بنيات معرفة تنتظم فيها الثقافة العربية والفكر العربي الاسلامي في العصر الوسيط وهي بنية « البيان » و « البرهان » و « العرفان » . يعبر عن الاولى كل من النحاة واللغويين والمتكلمين والفقهاء والاصوليين . ويعبر عن الثانية الفلاسفة الاسلاميون الارسطو النزعة ، في حين ان الثالثة تعبر عنها كل اشكال الغنوصية والهرمسية والافلاطونية الجديدة كما تتجلى ، باشكال مختلفة ، عند الشيعة الباطنية ، وعند المتصوفة وعند بعض الفلاسفة ايضا كما هو الشأن عند ابن سينا في المشرق العربي وعند ابن طفيل في الغرب الاسلامي « كان من الطبيعي ان يتطور التصادم والتداخل بين البنيات من تصادم ثنائي ( مثنى مثنى ) الى تصادم بين تلك البنيات جميعها ، وهذا ما حدث فعلا ، وكان ابو حامد الغزالي ( 450 - 505 هـ ) هو الذي شخص في تجربته الروحية وانتاجه الفكري هذا التصادم والتداخل » (25) . ولكن هذا التصادم ، حسب الرأي الذي ياخذ به الاستاذ الجابري ، سرعان ما تم فيه الحسم لصالح العرفان الصوفي وهذا ما ادى الى انتصار « العقل المستقل » في الغزالي على كل نبضات عقله في الفقه والكلام ، لقد انتصرت فيه الهرمسية « الهاوية » من الدنيا على الفقيه المتكلم المناضل من اجل الدنيا والدين .. وهذا ليس على الصعيد المعرفي وحسب بل ايضا على الصعيد الديني والوطني - الاسلامي ، صعيد واجب الجهاد وحماية الثغور » (28) .

ولكن « العقل المستقل » عند الغزالي ليس مستقبلا بالفعل الا بالنسبة لقراءة معينة لكتاب « المنقذ من الضلال » ، وهي القراءة التي تظل ماسكة

بمعيار الصدق والكذب ، لقراءة تثير مسالة يقين الغزالي او عدم يقينه جملة واحدة . ان الاستاذ الجابري الذي يريد ان يقصي شهادة المنقذ من دائرة تفكيره اقضاء كليا يظل ملتزما بها اشد ما يكون الالتزام ، هو يرفضها كما راينا سابقا ، بدعوى انها « اعادة بناء التجربة بعديا » هل كانت شهادة المنقذ ستكون مقبولة لو انها كانت تتحدث عن التجربة في عنفوان معاشيتها ؟ سؤال غريب حقا وافترض عسير فعلا ، والاستاذ الجابري يدعونا « لنترك اذن خطاب « المنقذ » ولنتجه الى ما يهمننا اكثر وهو الكيفية التي حاول بها الغزالي ترتيب العلاقات بين « البيان » و « البرهان » و « العرفان » (27) . ( التشديد منا ) ولكن هذا ما لا يمكن الاقدام عليه بالنسبة لقراءة تؤمن بان الازمة النفسية التي يتحدث عنها « المنقذ من الضلال » هي اكثر واعمق من كل المحاولات التفسيرية التي يقوم بها الاستاذ الجابري والتي نشاطه فيها الراي الى حد بعيد . ان تلك الازمة « علامة » ، وكل علامة فهي تشير الى شيء اكبر مما تعبر عنه ، بل انها هي ذاتها تحاول ان تخفي في الوقت الذي تعلن فيه .

نعم ان « المنقذ من الضلال » خطاب وكل خطاب فهو يدفعنا الى تاويله يحملنا على التاويل ، يجعلنا على هذا « الجهد الفكري الذي يكمن في الكشف عن المعنى الخفي في المعنى الظاهر ، والذي يحملنا على الابانة عن مستويات الدلالة المتضمنة في الدلالة اللفظية » كما يفسر لنا ذلك بول ريكور (28) ، وخطاب المنقذ من الضلال يحمل المعنى الحرفي الظاهر ، ولكنه يحمل ايضا المعنى الذي يغلفه اللفظ ويحجبه . ان مسالة صدى الغزالي المطلق في تصريحاته وكذا مسالة كذبه المطلق غير واردة اطلاقا ، لا يكون الامر كذلك الا اذا اخذنا تصريح الغزالي في كليته ، او رفضناه في كليته لا يكون كذلك الا اذا كنا نفترض - سلفا - وجود الشخصية الواحدة المنسجمة ووجود الغزالي الرجل الواحد الذي يكون صادقا او كاذبا في اللحظة ذاتها ، يكون كذلك بمحض اختياره . يمكن القول بان ابا حامد في « المنقذ » كاذب وصادق معا في الوقت ذاته ، كاذب في صدقه وصادق في كذبه ، كاذب بالنسبة للراي الذي يعتبر التصريح كلاما مباشرا يعبر عن مكنون الفؤاد ، وينطق بلواعج النفس : يكفي ان نتكلم لكي « نقول « كل شيء » ، لكي تعبر عن كل شيء ، ولكي يكون تعبير لا واضح الدلالة وواحد المعنى . وهو صادق في كذبه بهذا المعنى الذي لا يدرك فيه انه كاذب او انه يكذب ، والغزالي لا ينتبه الى كذبه عندما ينبهنا في كل مرة ويذكرنا انه قد طلق الفلسفة وهجر الفلاسفة .

الحقيقة ان قراءة الغزالي ، وليس قراءة « المنقذ من الضلال » في معزل عن باقي النصوص الاخرى السابقة عليها واللاحقة عليها بصفة خاصة ، تعلمنا - كيف ينبغي اجتناب الحديث عن كل وحدة في شخصية للمفكر في العصر الوسيط الاسلامي . الواقع ان تلك الوحدة كانت متعذرة لاسباب عديدة متداخلة ، منها هذا العامل الايديولوجي الحاسم الذي جعل الانتماء الى

الشيعة الباطنية او الانخراط في صفوف السنة الاشعرية يرسم للمفكر طريقا وعرا يسلك فيه ضرورة دون ان يكون في مكنته ان ينظر الى الدروب الاخرى الممكنة الا نظرة عدااء ورفض . ومنها ان من الفريقين قد مضى يلتمس لنفسه اسباب القوة النظرية في الثقافة التي عرفها الانسان في العصر الوسيط ، من فلسفة يونانية مباشرة ، تقوم على الاتصال المباشر بالنصوص الافلاطونية والارسطوية خاصة الى فلسفة هيلنستية او يونانية ممزوجة بالافلاطونية المحدثه ، الى حكمة شرقية تلتمس اليقين في العرفان الغنوصي والهرمسي . ومنها ايضا ذلك التوتر الحاد بين صدق الايمان الديني وعمقه من جهة اولى وبين ما يبعثه العقل اليوناني من ضرورة الشك في ذلك الايمان والتشكيك فيه - ذلك العقل الذي لم يكن المفكر الاسلامي يجد فيه الا ما يحمله اليه ، ولذلك كان للمتكلم الاشعري « اغريقه » الخاص به ، وكان له ارسطو على نحو ما يصوره فيه ، كما كان للداعية الباطني « اغريقه » الخاص به وحكمته « الخالدة » على نحو ما كان ينشدها . ومنها اخيرا هذا التوتر الذي يشعر به المفكر الاشعري بين اقبال ايجابي على التراث اليوناني وتعامل معه تعامللا لا يخشى الاقتباس ولا يهاب الاحتواء وبين ما يلاحظه من موافقة بين اطروحات الفلاسفة ودعاوي الشيعة الباطنية موافقة يتحول بها الأولون الى خصوم للسنة ، خصوم سياسيين بامدادهم الباطنية بالعماد النظري القوي والقاتل .

نحن لا نحل الاشكال الحقيقي في قراءتنا للغزالي سواء قلنا ان الغزالي قد تحول كلية من الفلسفة الى التصوف او قلنا ان الغزالي يمثل لحظة التصادم بين « البيان » و « البرهان » و « العرفان » تصادما يكون الحسم فيه لصالح « العقل المستقل » لان هذا العقل يظل على كل حال عقلا فلسفيا ، كما اننا لا نحل الاشكال اذا مضينا في صف التاريخ الشيعي للفكر الفلسفي في الاسلام على نحو ما يمثل لنا ذلك التاريخ هنري كوربان حيث يلزم الى التفحات الباطنية في كتاب « احياء علوم الدين » هذا المؤلف الذي يعتز به اهل السنة في كل العصور ( تقريبا ) وذلك عندما يصفه بالمؤلف « الغني بالمواقف التحليلية الصادرة عن التفكير الروحي العميق ، مثال ذلك تلك الصفحات التي تبحث في « السماع » وعندما يؤكدان الشيعة لا يترددون « عن الاستشهاد بهذا الكتاب والاشارة اليه وقد اعاد « محسن الفيض » وهو اشهر تلاميذ الملا صدرا الشيرازي ، نسخ هذا الكتاب وجعله ملائما للفكر الشيعي » (29) لا نستطيع ان نحل الاشكال متى اخذنا من هذه الآراء التي تقر بهذا الراي او بالراي المناقض له على طول الخط ، في استطاعة اكثر القراءات تعارضا وتناقضا في موقفها من الغزالي ان تجد في لائحة المصنفات العديدة التي كتب فعلا ( او التي تنسب اليه افتراء وكذبا ، او التي هي محمولة على الشك - انظر عبدالرحمن بدوي - مؤلفات الغزالي ) ، في استطاعتها جميعا ان تعثر على ما يعاضدها فالمتن الغزالي غزير ومتنوع . الواقع ان تلك النصوص الغزيرة تحتمل كافة

التاويلات التي تحتملها كل قراءة لا ترى « ان وحدة الحديث البشري تثير اليوم اشكالا كبيرا » على حد تعبير بول ريكور الذي نرجع اليه ثانية ، عيبها الكبير انها عاجزة عن تفسير التنوع ، بل التناقض ، في شخصية الغزالي . هي لا تستطيع ان تفهم كيف كان الغزالي « الفرد الواحد يقبل الفلسفة ويهاجمها في الوقت ذاته يمارس الكلام ويتبرا منه ، يشغل منصبا رسميا ويدين الفقهاء يدافع عن نظام سياسي ويكشف ( بكيفية ضمنية ) عن فشله الاخلاقي والسياسي ، يرفض التاريخية ويبشر بنوع من الحياة الاجتماعية المثلى ، يستعمل نوعا من الثقافة ذات القيم المتعددة ويرفضها باسم الدين الخالص » . (30)

النظرة العاجزة التي لا تستطيع ان تفهم كيف يكون التعدد ممكنا في الشخصية الواحدة ولا كيف لا يكون المعنى الجلي والمباشر في النص الا احد معاني ذلك النص ، الا احد مستوياته الممكنة بل وربما اقل المستويات قيمة واهمية - تلك النظرة تكتفي بتسجيل الانتقال من الفلسفة الى التصوف محدثة عن ذلك الانتقال بنوع من الفرح او بقليل او كثير من الاسى ، هنا يكون الغزالي « حجة الاسلام » وهناك يكون ذلك « الهدام » الذي احدث في الفلسفة الاسلامية جرحا غائرا ، وقد لا نعدم من يرى في موقف الغزالي من الفلسفة نوعا من العقوق والعصيان . من ذلك ما يذهب اليه المستشرق الاسباني المعروف اثنين بلاثيوس ، وهو المشهود له بالمعرفة الجيدة بالنصوص الغزالية ، هو يسجل ان هذا الرجل الذي يهاجم الفلاسفة يظل مدينا لهم في الواقع بدين كبير لا سبيل الى سداذه او التخلص منه ، يدين لهم بمذهبه الاخلاقي الزهدي - الصوفي بأرائه حول العواطف الاخلاقية وبتصنيف تلك العواطف وتقسيمها « ويدين لهم بالعديد » من النظريات الاقتصادية والاجتماعية « التي يرى ان كتاب « الاحياء يحفل بها حيث انه » لا سبيل الى التشكك في المصدر الهيلنستي لتلك الاراء » واخيرا فهو يحكم بان الغزالي يدين للفلاسفة « بتكوينه الفلسفي » الذي يتجلى في وضوح اسلوبه وفي دقة ونصاعة تعريفاته وبراهينه « (31) . ولكننا نخرج على كل حال من ملاحظة بلاثيوس بنتيجة اساسية وهي ان تاثير الفلاسفة في الغزالي كان عاما وشاملا ما دام قد امتد الى مجالات الاخلاق والسياسة والمنطق اضافة الى الأسلوب الفلسفي في الجدل والبرهان ، كما تفيد ان هذا التأثير لم يكن وقفا على المؤلفات السابقة على « المنقذ من الضلال » ما دام يدرج « احياء علوم الدين » ضمن المؤلفات التي شملها ذلك التأثير .

الواقع ان قراءة الغزالي تحملنا ايضا على ضرورة التمييز بين موقف الغزالي من الفلاسفة وموقفه من الفلسفة ، اما ان الغزالي قد هاجم الفلاسفة ، فهذا امر جلي واضح ونعتقد اننا نعرف اليوم كثيرا من الاسباب التي دفعته الى ذلك والتي جعلته في هجمته صادقا مخلصا ، اشد ما يكون الصدق والاخلاص ، واما كون هذه المهاجمة تعني تنكرا للفلسفة وتنصلا منها فان هذا

غير مقبول بشهادة نصوص الغزالي المتأخرة ، وبشهادة اللاحقين عليه سواء كانوا من الحنابلة المتشددين او من كانوا دونهم تشددا .

نقصد بالنصوص المتأخرة النصوص اللاحقية ، طبعاً على « المنقذ من الضلال » وعلى تهافت الفلاسفة ، الكتابان اللذان يمثلان الهجوم على الفلاسفة في درجته القصوى بل ونقصد به ايضاً « احياء علوم الدين » ، ذلك المؤلف الذي استحق به لقبه الفخري المعروف ( حجة الاسلام ) ، نحن قد راينا في فقرة سابقة كيف يشير اشين بلاثيوس الى البصمات الهيلنسية في كتاب « الاحياء » في مختلف الآراء الواردة فيه في الاقتصاد والتدبير والسلوك ، والحق اننا نجد في الكثير من صفحاته ما يذكر بالتأملات الافلوطنية حيناً ، وما يذكرنا بالحديث الارسطي عن الحكمة والفضيلة حيناً آخر ، والاستاذ الجابري الذي يسجل ، في دراسته المشار اليها آنفاً ، ان المتصوف قد تغلب في الغزالي على الفقيه ، وان الهرمسية قد خنقت صوت العقل والتعقل في « المقصد الاسنى » وفي « معارج القدس » وهما من المؤلفات المتأخرة كما هو معلوم ) يؤكد في نفس الوقت على هيمنة الافلاطونية المحدثه والنزعات الغنوصية على تلك النصوص ، وبالتالي على حضور الفلسفة في شكل من اشكالها على كل حال . والحق ايضاً اننا نستطيع ان نتبين عند الغزالي ، في نصوصه المتأخرة ، اضافة الى ما يسجله الجابري من اثر غنوصي وهرمسي - نوعاً من الارسطية البينة : ذاك ما تكشف عنه قراءة « ميزان العمل » .

الحق « ان « ارسطية » هذا النص تخلق اشكالا جدياً وكبيراً ، كان المفروض والطبيعي عند كل الرؤى التي تريد ان تفصل في كتابات الغزالي بين مرحلتين : مرحلة « ما قبل الازمة » ومرحلة « ما بعد الازمة » ، ( اي ما كتب قبل « المنقذ من الضلال » « تهافت الفلاسفة » و « فضائح الباطنية .. » ) وما كتب بعدها ، كان المفروض اما ان تكون المؤلفات المتأخرة خلوا من كل اثر اغريقي او « اجنبي » بصفة عامة او ان تكشف وتؤكد بصورة جازمة - الصفة الواحدة والمنسجمة للغزالي « الهرمسي او المتهرمس » ولكن الامر ليس تماماً كذلك في كتاب « ميزان العمل » ، نعم نعلم ان هنالك جدلاً شديداً حول تاريخ كتابة هذا المؤلف (32) ، بل ان هنالك من يجادل حتى في صحة نسبة الكتابة الى الغزالي - ولكننا نعلم اليوم ان اكثر الدراسات التي تناولت مؤلفات الغزالي والتوقيت لها ، اكثرها قيمة ، تجمع على اعتبار النص من مؤلفات المرحلة المتأخرة حيث ان اقصى ما يتم الذهاب به بعيداً هو اعتبار النص يرجع الى سنة 495 هجرية - اي بعد مجاوزة الازمة المعروفة ، ليس لنا ، في هذا المقام ، ان نعمد الى التحليل الدقيق للكتاب وان كنا نؤمن بجدية وجدوى محاولة مماثلة : حيث ان تحليلاً مماثلاً سيجعلنا نتوصل ، حتماً الى نتائج هامة لا في معرفتنا بالغزالي وحده وانما بمعرفتنا بالفكر الاشعري برمته ، بيد اننا نستطيع ان نؤكد ان هذا المؤلف الاخلاقي يستحضر المعلم الاول استحضاراً كبيراً وان فصوله المختلفة تذكرنا

بكيفية متصلة بالكتاب الشهير لاحمد بن مسكويه : « تهذيب الاخلاق » . ونحن نعرف جميعا كيف يستشهد بهذا الكتاب في معرض التدليل على الحضور القوي للآثر الاغريقي عامة ، وللآثر الارسطي خاصة ، في الكتابة الاخلاقية في الاسلام . ونحن نجد ان قارئاً ممتازاً لكتاب « ميزان العمل » وهو الدكتور حكمت هاشم ، يؤكد بكيفية حازمة كيف ان هذا النص المتأثر بالاخلاق النيقوماخية يشكل في حقيقته التعبير الفلسفي الكامل عن نظرية الغزالي في الاخلاق - وانه - بهذا المعنى - يحق اعتباره العماد الفلسفي النظري لمختلف الآراء الاخلاقية الواردة في الكتاب الحاسم ، كتاب « احياء علوم الدين » (33) .

واما شهادة اللاحقين على الغزالي من اهل السنة فانها لم تكن دائماً موافقة للاحكام التي يصدرها عليه صاحب « طبقات الشافعية » وخاصة منها ما يعنينا في هذا الصدد وهو موقفه من الفلسفة ، ونريد هنا ان نقف على البعض من المآخذ العديدة التي يسجلها عليه ابن تيمية ، من ذلك مثلاً ملاحظته على الغزالي الى كونه « يميل الى الفلسفة ولكنه اظهرها في قالب التصوف والعبارات الاسلامية » . ومنها انه يأخذ عليه حسن ظنه بالفلاسفة واحالته عليهم في العديد من مؤلفاته « ونجد ابا حامد الغزالي - مع ان له من العلم بالفقه والتصوف والكلام والاصول وغير ذلك ، مع الزهد والعبادة وحسن القصد ( ..... ) يذكر في كتاب « الاربعين ونحوه كتابه » المصنوع به على غير اهله ، فاذا طلبت ذلك الكتاب واعتقدت فيه اسرار الحقائق وغاية المطالب وجدته قول الصابئية المتفلسفة بعينه ، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم » (34) ثم ان ابن تيمية لا يستطيع ان يخفي حيرته في امر هذا الرجل الملتزم الذي يضطرب امره بين « الزهد والعبادة وحسن القصد ( .. ) والعلم بالفقه والتصوف والاصول » من جهة اولى ، وبين موافقة « قول الصابئية المتفلسفة » من جهة اخرى ، وهو لذلك يمتضي في التماس الشهادات عند اكثر المدارس تعارضاً وتناقضاً : عند فقيه حنبلي متشدد اشد ما يكون التشدد وهو « ابن الصلاح » ، وعند متصوف من كبار الحلوليين وهو « ابن العربي . » يلجأ الى الاول فيلاحظ انه ، بسبب اضطراب امر الغزالي « كان الشيخ « ابوعمرو بن الصلاح » يقول - فيما رايته بخطه : ابو حامد كثر القول فيه ومنه . » ويلجأ الى الثاني ليسجل ان « حتى اخص اصحابه ابوبكر بن العربي فانه قال : شيخنا ابو حامد دخل في بطن الفلاسفة ، ثم اراد ان يخرج منه فما قدر » (35) قد يبدو هذا الجمع بين شهادة حنبلي معروف بتشدهد ومشهور بفتواه في تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة ، وشهادة صوفي حلولي بلغ معه مذهب وحدة الوجود مداه الاقصى ، قد يبدو هذا الجمع جمعاً غريباً من طرف ابن تيمية ، ولكنه ليس كذلك لان المراد منه هو الحصول على « الاجماع » بالاجماع على القول بان امر الغزالي غريب ومجرب حقاً .

الذاكرة الاسلامية السنية تستطيع الجمع بين صروتين متغايرتين للغزالي ، هنالك من جهة اولى الغزالي مؤلف « احياء علوم الدين » - حجة الاسلام الذي يقبل كل الاوصاف التي يغدقها عليه مؤرخ الشافعية الاكبر ، وهنالك من جهة ثانية صورة الفقيه الاصولي ، والعالم الزاهد « الحسن القول والقصد » ، والذي « يميل الى الفلسفة » مع ذلك ، كيف أمكن الجمع بين الصورتين وتذويبهما على ما فيهما من تناقض بين ، لكي تخرج منهما صورة « حجة الاسلام » ؟

سؤال متشعب الجوانب متعدد الانحاء يمس مظاهر الحياة الروحية والفكرية في الاسلام ويتناول العلاقة المتشابكة الاطراف بين الثقافة والمجتمع في العصر الاسلامي الوسيط ، بيد انه ليس في نيتنا ان نجيب عنه الان . ربما وجب ان نقول أفضل من ذلك : نحن نعتقد انه ليس في استطاعتنا ان نجيب عن هذا السؤال في المناخ النظري الذي اعتدنا ان نرسمه للثقافة والمجتمع وللعلاقة بينهما في المدنية الاسلامية ، هنالك شيء ما ترمز اليه تساؤلات ابن تيمية حول الغزالي ولعل ان فيها ما يجعل لها ، في تقديرنا ، نفس الاهمية التي تكتسبها « الازمة » التي عاشها الغزالي وتحدث عنها في « المنقذ من الضلال » خاصة . ان تلك التساؤلات تشكل ، في الواقع « علاقة » تدل على شيء ما في الوقت نفسه الذي تريد فيه ان تخفيه بنفس القوة ، وما تدل عليه تلك العلامة لا يتعلق بالغزالي ، اولنقل انه لا يتعلق به الا من حيث هو ذاته رمز كبير من الرموز التي يتم الارجاع اليها في « الذاكرة الاسلامية السنية » ، ما تدل عليه يتعلق بحقيقة الموقف العسير من العناصر الثقافية « الأجنبية » عن دائرة الثقافة الاسلامية « السنية » اي المباحة ، الأمر يتعلق بـ « علوم الأوائل » المرفوضة والمطلوبة معا : المرفوضة لاسباب ايديولوجية خفية والمطلوبة لاسباب ابستمولوجية واضحة وجلية ، لذلك كانت تلك العلوم ، في الظاهر ، علوما « دخيلة » مرفوضة - ولكنها كانت في العمق « اصيلة » تلاحق العلوم « الاصيلية » فعلا وتحاصرهما في عقردارهما ، ان تساؤلات ابن تيمية تعني في ظاهرها كيف امكن للغزالي ان يكون كذلك ؟ كيف امكن لهذا التناقض ان يجتمع عنده ، ولكنها تعبر في عمقها ، في الوقت ذاته ، عن شعور بالتضايق شديد من ان الغزالي - هذا الرمز الكبير في الثقافة السنية - لم يستطع ان يكون غير ذلك ، لأنه لم يكن في امكانه فعلا ان يكون « ابداع مما كان » .

أبو حامد الغزالي تعبير عن هذه العلاقة العسيرة وذلك هو في تقديرنا ، مغزى هذا الموقف الذي يريد ان يقصي الفلاسفة من دائرة تفكيره دون ان يتمكن مع ذلك من اقصاء الفلسفة بل ربما كان على العكس من ذلك ارتقاء في احضانها .

## الهوامش :

- (1) تاج الدين السبكي - طبقات الشافعية ، الجزء الرابع صفحة 101 وما بعدها  
- المطبعة الحسينية ، مصر (بدون ذكر لسنة الطبع)
- (2) دائرة المعارف الاسلامية - مادة الغزالي (تحرير مونتغمري واط) الجزء الثاني صفحة 1062 وما بعدها .
- (3) علي سامي النشار - نشأة الفكر الاسلامي في الاسلام - الجزء الأول (ص 28 .. 32)  
- دار المعارف ، الطبعة الخامسة (1971) الاسكندرية .
- (4) علي سامي النشار - مناهج البحث عند مفكري الاسلام (صفحة 63)  
- دار المعارف : 1966 ، مصر
- (5) المرجع السابق : ص 77
- (6) نفس المرجع : ص 165
- (7) نهاية الفلسفة في المشرق « هو عنوان الفصل الذي يتحدث فيه عن الغزالي المستشرق الهولندي دييور في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » .  
انظر ترجمة الدكتور محمد عابد الجابري ابورويته - دار النهضة العربية ، 1981 ، الطبعة الخامسة صفحة 316 وما بعدها .
- (8) وقد نشره في مجلدين تحت عنوان « تاريخ الفلسفة في الاسلام » - دار النشر قران ، 1972 ، باريس .
- (9) طيب تيزيني - مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط  
- دار النشر دمشق الطباعة والنشر (بدون ذكر لسنة الطبع) ص 330 - 338 -
- (10) الغزالي - المنقذ من الضلال - صفحة 84  
(مكتب النشر العربي ، 1934 ، دمشق)
- (11) المرجع السابق - ص 87
- (12) الغزالي تهافت الفلاسفة (تحقيق سليمان دنيا)  
دار المعارف ، الطبعة الرابعة (بدون ذكر لسنة الطبع) صفحة 85
- (13) نفس المرجع - صفحة 76
- (14) المرجع نفسه - ص 82 - 83
- (15) محمد عابد الجابري - نقد العقل العربي (الجزء الأول : تكوين العقل العربي  
دار الطليعة ، 1984 ، بيروت ص 284 - 285 - )



- (16) الغزالي - فضائح الباطنية (تحقيق عبد الرحمن بدوي)  
مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت (بدون ذكر سنة الطبع صفحة 46)
- (17) نفس المرجع - صفحة 9
- (18) نفس المرجع - ص 2 - 3
- (19) فريد جبر - مفهوم اليقين عند الغزالي في اصوله السكولوجية والتاريخية مكتبة قيران الفلسفية ، 1958 باريس صفحة 59
- (20) سعيد بنسعيد ، الفكر الاخلاقي - السياسي الاشعري والثقافة اليونانية ، مجلة ، الفكر العربي ، (الصادرة عن معهد الانماء العربي في بيروت)
- عدد مزدوج (33 - 34 - ماي - غشت 1983 صفحة 408 - 417
- (21) لاسبيل لنا في هذا المقام الى ان نفصل القول في هذه المسألة - بيد انه من الفائدة بمكان ان نحيل على دراسات المستشرق الفرنسي المعروف هنري لاوست وخاصة منها كتابه حول سياسة الغزالي ، ومقاله القيم حول « الفكر والعمل السياسيين عند المارودي وحول تبين وجهة نظرنا نحيل على دراستنا حول الفكر السياسي عند المارودي « دولة الخلافة » (منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط) وعلى وجه الخصوص الصفحات - 47 - 80 .
- (22) هنري لاوست - سياسة الغزالي  
مكتبة بول فونتير الاستشراقية ، 1970 - باريس - صفحة 370
- (23) محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي .. (مرجع سبقت الاشارة اليه) صفحة 285
- (24) نفس المرجع ص - 281
- (25) نفس المرجع والصفحة
- (26) المرجع نفسه - صفحة 289
- (27) نفس المرجع ص 281 - 282
- (28) بول ريكور - صراع التأويلات  
منشورات لوسوي ، 1969 - باريس صفحة 16
- (29) هنري كوربان - تاريخ الفلسفة الاسلامية  
(ترجمة نصير مروه وحسن قببسي) منشورات عويدات ، 1966 - بيروت / صفحة 279 -
- 281
- (30) محمد اركون - الوحي - والحقيقة والتاريخ حسب مؤلفات الغزالي  
ضمن كتاب « مقالات في الفكر الاسلامي » صفحة 244  
دار النشر ميزون نوف 1977 - باريس
- (31) اورده فريد جبر ضمن كتابه : مفهوم اليقين عند الغزالي .. (وقد سبقت الاشارة اليه) ص
- 72
- (32) حول النقاش الدائر حول تاريخ كتابة « ميزان العمل » تشير الى :
- 1 - الاب مورييس بويج  
محاولة توقيت مؤلفات الغزالي صفحة 28 - 97 - مطبعة الكاتوليكية (1959 - بيروت)
- ب - عبد الرحمن بدوي - مؤلفات الغزالي  
وكالة المطبوعات 1977 - الكويت - صفحة 79 - 81
- ج - هنري لاوست - سياسة الغزالي - سبقت الاشارة اليه ص 71 - 75
- د - حكمت هاشم - مقدمة الترجمة الفرنسية للنص العربي  
دار النشر ميزون نوف ، 1945 - باريس
- (33) حكمت هاشم - مقدمة ترجمة ميزان العمل - سبقت الاشارة اليه .
- (34) ابن تيمية - مفصل الاعتقاد (الجزء الرابع من فتاوي ابن تيمية)  
مكتبة المعارف ، الرباط (بدون ذكر سنة الطبع) صفحة 63
- وتجدر الاشارة الى ان هذا المؤلف نشر قديما في مصر تحت عنوان « نقص المنطق »
- 35 - المرجع السابق صفحة 65 - 66 -